



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Dwie etyki prostomyślności : praktyczna "a recentiori" i egzystencjalna "a satori"

Author: Józef Bańka

Citation style: Bańka Józef. (2010). Dwie etyki prostomyślności : praktyczna "a recentiori" i egzystencjalna "a satori". "Folia Philosophica" T. 28 (2010), s. 115-133



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Józef Bańka

Dwie etyki prostomyślności:
praktyczna *a recentiori*
i egzystencjalna *a satori*

Przedmiotem artykułu będą dwie etyki mające swą podstawę w prostomyślności, to znaczy w zmyśle słusznego rozumienia życia, który nie opierając się na przesłankach naukowych, jest intuicyjnie niezawodny. Obie te etyki mają dwa odrębne słowa klucze — *a recentiori* i *a satori*. Słowo *a recentiori* oznacza dosłownie: „na świeżo”, licząc od aktualnego „teraz”. Używam tego terminu na oznaczenie poglądu, że wszystko można poznać wyłącznie po raz pierwszy, że świat jest „światem pierwszego dnia”. Słowo *a satori* — od „duchowego przebudzenia”, oznacza fundamentalne, mistyczne przekształcenie osobowości i charakteru; w rezultacie — to nirwana wywodząca się z sanskrytu. Zestawienia obu etyk dokonuję zgodnie z koncepcją recentywizmu (łac. *recens* — „teraźniejszy”, ang. *recentivity* — „świeżość”), czyli poglądu, który głosi, że opis jakiegoś zjawiska jest możliwy we wszystkich czasach, ale prawdziwy tylko w czasie teraźniejszym, to zaś, co istnieje, ma być wyłącznie aktualny.

Etyka prostomyślności z punktu widzenia *a recentiori*

Memoriał egzystencjalny, ideał egzystencjalny i kapitał egzystencjalny

Chociaż odnotowaliśmy upadek futurologii, niektórzy uczeni w dalszym ciągu snują prognozy, jak potoczą się najbliższe dzieje ludzkości. Przewidują, między innymi, już u schyłku XXI wieku upadek państwowości, zanik instytucji małżeństwa, odwrócenie się od wiary; słowem — ludzkość zwróci się całkowicie do praktyki, a fetysz zamożności stanie się jedynym wzorem życia¹. Rodzi się w tym kontekście pytanie: w jakim sensie podstawa teoretyczna, którą stwarza recentywizm etyce, może być zamieniona w jej dyrektywę praktyczną? Przez dyrektywę praktyczną rozumiem wprost zdanie określające, co w konkretnych warunkach ma robić podmiot działania, by osiągnąć cel, albo czego — pod groźbą poniesienia straty — ma nie robić. Oto więc próba wskazania dyrektywy praktycznej dla etyki, którą tu nazywam etyką prostomyślności — etyką gromadzenia kapitału egzystencjalnego.

Na początek wyróżnię trzy kategorie: „memoriał egzystencjalny” — jako pamięć przeszłości, „ideał egzystencjalny” — jako wyobrażenie przyszłości, oraz „kapitał egzystencjalny” — jako stan aktualnego posiadania dóbr, pojętych w ich odrębności ontologicznej wobec substratu. W gromadzeniu tego kapitału pomaga niewątpliwie nauka, która zdumiewa liczbą zastosowań praktycznych, ale która sama — w czystych badaniach teoretycznych — zdaje się bardzo powoli rozwijać. Jej kapitał jest bardziej praktyczny niż „naukowy”².

Świat dany teraz ma znaczenie i sens w tym rozumieniu, że stanowi podstawę pełni życia. „Pełnia życia” to wyrażenie osiowe, mające dwa znaczenia i spełniające funkcję zawiasów, na których obraca się dwoje drzwi, tak iż pierwsza ich część może prowadzić do krainy niedosytu, a druga — do złudzenia nadmiaru. Kapitałowi egzystencjalnemu człowieka zagraża — w jego dążeniu do pełni życia — pokusa, by własną osobowość sprowadzić do rynkowego standardu. Na peryferiach zdarzenia bowiem wartości popadają w stan inercji. Toteż Max Scheller słusznie twierdził, że samo trwanie w jakimś kręgu tradycji może być bezrefleksyjnym przejawem inercji³.

¹ G. Niederson: *The Future of Human Civilization*. Oslo 2004, s. 107.

² *Reports*. Section: *The Education*. UNESCO. Part 1. New York 2003, s. 54.

³ M. Scheller: *Philosophical Perspectives*. Boston, 1958, s. 1.

Obstawalbym wszakże przy tej myśli, że „memoriał egzystencjalny”, „ideał egzystencjalny” i „kapitał egzystencjalny” różnią się od siebie wewnątrznie, przede wszystkim tym, że obowiązuje w nich inny stosunek „mocy powinności” i „powinności istnienia”. Powiemy więc, że:

1. Wartości zawarte w memoriale egzystencjalnym nie mają ani mocy powinności, ani mocy istnienia. Wartości te nie są w stanie wywalczyć sobie miejsca w sferze bytu aktualnego, gdyż bytowo są uwięzione w dolnym peryferium recencjału.

2. Wartości zawarte w ideale egzystencjalnym mają moc powinności, ale nie mają powinności istnienia. Charakteryzuje je tendencja do wywalczenia sobie miejsca w sferze bytu aktualnego, lecz się z nim rozmiągają, ponieważ „bytują” w górnych peryferiach recencjału.

3. Wartości zawarte w kapitale egzystencjalnym mają moc powinności, a zarazem powinności istnienia. Mieszczą się w sferze bytu aktualnego, czyli kierują się prawem bytu (bytowania), w centrum recencjału egzystencjalnego, stanowią więc wartość równą decyzji bytu.

W takiej postaci realizacja wartości wymaga, aby moc powinności spotkała się z powinnością istnienia w centrum recencjału egzystencjalnego. Do ich realizacji dochodzi dopiero wtedy, kiedy człowiek jednopojawieniowy terażniejszy nie tylko staje po ich stronie, ale sam działa w momencie recentywistycznego zdarzenia, nie zaś na jego peryferiach; tym bardziej że problemy humanistyczne są współcześnie traktowane marginalnie, na peryferiach nauki⁴.

Memoriał egzystencjalny

Chcę pokazać, na czym polega istota tego, co nazywamy często obciążeniem tradycji, a więc powoływaniem się na zjawiska objęte recencjałą I. Wedle koncepcji recentywizmu owo obciążenie polega na tym, że w naszym wyobrażeniu przeszłość ulega urzeczowieniu, hipostazowaniu. Reizacja treści wyrazu „przeszłość” powoduje, iż w sposób nieuprawniony przenosimy treść zjawiska objętego recencjałą I z peryferium do centrum recencjału egzystencjalnego, a więc z obrzeża do momentu recentywistycznego zdarzenia. Budujemy w ten sposób memoriał egzystencjalny, który przesłania całość życia. Przesłania zwłaszcza osobisty styl myślenia. O wadliwości stylu myślenia świad-

⁴ S. C r o m w e l l: *The Essentials of Modern Science and Philosophy*. Berkley 2000, s. 193.

czy, jak twierdzi W. Trevor, ciągle powielanie myśli innych⁵. W ten sposób narasta przeszłość, znika teraźniejszość! Człowiek żyje niczym archiwista, traktuje przeszłość jako zdarzenie, podczas gdy *de facto* należy ona do niebytu. Istotą historii nie jest stabilność, lecz zmiana, i to zmiana gwałtowna, która zdarzenia — nawet fizyczne — podnosi do rangi wydarzeń (jak na przykład trzęsienie ziemi czy klęska żywiołowa). Oliver Cromwell mówił na sesji parlamentu: „[...] jest zaiste w dziejach wiele zdarzeń [...], lecz ważne jest jedynie to, w czym tkwi życie i moc historii: owe gwałtowne zakręty i zwroty”⁶. Natomiast — jak stwierdza Stefan Symotiuk — brak „zwrotów” w historii może być przyczyną nawet zła historycznego⁷.

Choć wiem — i nie przeczę — że memoriał egzystencjalny stanowi formę ekspresji tradycji, to jednak jest on próbą przeniesienia intencji przeżywanej przez nas przeszłości w aktualny świat zdarzeń. Na memoriał egzystencjalny składają się zarówno czynności przypomnieniowe, jak i ich zobiektywizowane korelaty, które trwają w sferze przedmiotów wytworzonych niegdyś przez podmiot, ale do tego podmiotu już nienależących. Jeśli obecnie są one istotne dla podmiotu, to chodzi już o inny podmiot, który się przez nie *a recentiori* wyraża, ponieważ memoriał egzystencjalny żyje własnym życiem.

Ideał egzystencjalny

Tak oto, drogą okreśną, doszliśmy do idei przyszłości, której przewyciężenie stanowiło punkt wyjścia recentywizmu. Chodzi tym razem o przyszłość specjalnego typu, o przeczucie i przewidywanie, wręcz wieszczanie (gr. *promantis* — „wieszczący”) czegoś. Promantyczna pułapka zawiera się już w samym punkcie wyjścia naszej koncepcji. Promantyzm to coś więcej niż futurologia, to zauroczenie przyszłością, to jednocześnie brak zmysłu udziału w teraźniejszości. Potocznie mówi się, że — dzięki naszym przeczuciom — z teraźniejszości idziemy naturalną drogą ku przyszłości, często bardziej niż ku przeszłości. „Ideał” zdaje się wyrażać to, do czego w sposób wieszczcy (promantyczny) zmierzamy. Ulegamy więc złudzeniu, że bardziej

⁵ W. Trevor: *The Triumph of Human Invention*. New York 2000, s. 163.

⁶ Ch. Hill: *Oliver Cromwell i rewolucja angielska*. Tłum. J. Szymańska. Warszawa 1988, s. 232.

⁷ S. Symotiuk: *Inercyjność procesów społecznych — cacus sfakterii*. „Studia Nauk Politycznych” 1988, nr 5, s. 136—146.

obciążeni jesteśmy przyszłością niż przeszłością. Trzeba bowiem pamiętać, że wszystkie zdania o przyszłości mówią to samo: „teraz”! Dlatego Robert Berkhofer pisze, że czas to „ciągłe następstwo równo podzielonych momentów, idących od przyszłości do teraźniejszości”⁸.

Tak powstaje ideał egzystencjalny, kiedy to niesłusznie traktujemy zjawiska mające — wedle naszych przeczuć — nastąpić w przyszłości jako zdarzenia aktualne i poddajemy się temu złudzeniu, nie doceniając aktualnej rzeczywistości, w której jedynie realnie żyjemy. Uprawiamy coś w rodzaju „promantycznej akuszerki” płodu urojonego, gdy tymczasem wiemy, że akuszer przyszłości nie dobywa z niej nic, ponieważ nie ma w niej żadnego płodu. Przyszłość jest urojoną ciążą fantazmów, wstępem do nicości osobistej człowieka, który — jak zwierzę — boi się śmierci. Jest nicością, w której rodzić się mogą tylko nadzieje potomnych. Jednakże zdrowy recentywizm, czyli zdolność do odrzucenia prognozy, narzucającej się nam z całą oczywistością, jest oznaką naszej możliwości działania w kierunkach uznanych za niemożliwe do przejścia: *In omni impossibili aliquid simul ponendum et tollendum!*

Recentywista wie, że wyobrażenia promantyczne, to znaczy wizje świata przyszłego, nie skrywają żadnych zdradliwych głębi ani sideł zastawionych przez człowieka wielopojawieniowego, lecz że są zrozumiałe, ponieważ wiążą się z aktualnym stanem ducha i umysłu człowieka jednopojawieniowego teraźniejszego. Parafrazując Konfucjusza, powiemy, że kto patrzy daleko, ten ma kłopoty blisko. Realizowanie promantycznych ideałów przyszłości dowodzi całkowitej identyczności zrozumiałości pojęciowej świata inscenizatora ze zrozumiałością techniczną świata realizatora⁹.

Hipostaza jako źródło memoriału i ideału egzystencjalnego

Jakże tedy nie orzec — już po raz kolejny — że degradacja teraźniejszości realizuje się zarówno po stronie tradycji, jak i po stronie prognozy? Po stronie tradycji teraźniejszość zostaje zredukowana do memoriału egzystencjalnego, a więc do osiągnięć naszych przodków. Mając to na uwadze, Witold Gombrowicz pisał ze stanowiska wrodzonego sobie recentywizmu: „Jeżeli naród prawdziwie dojrzały powinien

⁸ R.F. Berkhofer: *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York 1969, s. 215—216.

⁹ Por. J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983.

z umiarem sądzić własne zasługi, to naród prawdziwie żywotny musi nauczyć się je lekceważyć, musi on koniecznie być wyniosły w stosunku do wszystkiego, co nie jest dzisiaj aktualną jego sprawą i jego współczesnym stwarzaniem się¹⁰.

Tradycja jest dla realisty niczym dziecko „wmówione w brzuch” matce bezdzietnej: czujemy się brzemieniami osiągnięciami ojców i nie możemy się doczekać owoców ich kaziroduczej namiętności, które zgasły przed laty, nie wydając kwiatu. A. Rudnicki pisał: „Trudno patrzeć na czas przeszły bez fałszowania go, dzisiejszy czas nakłada się na miniony i definiuje go. I nie jest to czas ani dzisiejszy, ani miniony, to — łże-czas”¹¹.

Również po stronie prognozy życie realizuje się pozornie, a więc jako ideał egzystencjalny, który czeka na urzeczywistnienie w teatralnym geście *deus ex machina*. Wówczas, dysponując abstrakcyjną masą wartości umiejscowionych w wizji świata, który ma nadejść, człowiek może dowolnie inscenizowane wartości przedstawiać jako własne osiągnięcia.

Reifikacja życia „na niby” (*als ob*) powstała w wyniku hipostazowania tradycji w memoriał egzystencjalny i prognozy — w ideał egzystencjalny. Stwarza to sytuację, w której *homo realia* może się aktywizować tylko pozornie: w obrębie memoriału egzystencjalnego — jako pamiętnikarz, w obrębie ideału egzystencjalnego — jako prorok ubrany w kostium błazna. Powstaje w ten sposób mistyfikacja, w której wyniku te dwie hipostazy: przeszłość objęta recencjałką I i przyszłość prezentująca recencjałkę II, wprowadzają w recencjał epistemologiczny takie *quasi-rzeczywistości*, których obecności w recencjale ontologicznym nie stwierdzamy.

W obu recencjałach hipostazy recencjał epistemologiczny nie stanowi punktu wyjścia, lecz punkt dojścia, lub raczej idealną i nieosiągalną granicę rzeczywistości. Człowiek jednopojawieniowy terazniejszy jest tu zanurzony nie w swoim bycie, lecz w peryferiach¹². Rzeczywistość otacza go wokół: punkt *recens* wynurza się z nagromadzonej serii przedmiotów, dzieł, rekwizytów, projektów, rozdziela stopniowo, powoli fragmenty przestrzeni zjawisk na stronę lewą („było”) i prawą („będzie”). Przedmioty te, rekwizyty, projekty nie są tylko przedmiotowością czystą — na podobieństwo kamienia — istnieją bowiem na okręgu naszego przedmiotowego „teraz” i do niego się odno-

¹⁰ W. Gombrowicz: *Dziennik*. W: Idem: *Dzieła*. T. 8: *Dziennik 1957—1961*. Red. J. Błoński. Kraków 1992, s. 16.

¹¹ A. Rudnicki: *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*. Warszawa 1986, s. 192.

¹² J. Bańka: *Przeciw szokowi przyszłości*. Katowice 1977.

szą¹³. Opowiedzenie się po stronie tego „teraz” nadal wszakże łączy się z wymagającym odwagi ryzykiem przeoczenia tego, co „było”, i zaprzepaszczaniem tego, co dopiero „będzie”. Tu „złoty środek” trudno osiągnąć. Wiara w przeszłość musi poprzedzać tworzenie przyszłości. Nic z góry nie świadczy o tym, że przyszłość jest zrozumiała lub że przyszłość będzie odpowiadać naszym zamysłom. Zasada zrozumiałości historycznej musi mieć charakter postulatu, tak jak dopełniająca ją zasada nadziei — charakter zrozumiałości. W końcu byt i zło łączą się w zawiedzionej nadziei na zasadzie braku racji dostatecznej.

Kapitał egzystencjalny

Przeszłość i przyszłość — nieistniejące same przez się — istnieją dla nas. Ale to stało się możliwe z chwilą wprowadzenia do historii serii nieklasycznych definicji prawdy, które opanowały recencjał epistemologiczny i zajęły miejsce klasycznej definicji prawdy. W epistemologii bowiem treści poznawcze eksterioryzują się w nazwach i zdaniach, a nie w wytworach, toteż w obrębie recencjału nie ma istotnej różnicy między rzeczą w pojęciu a rzeczą w rzeczywistości. Ale recentywizm powraca do klasycznej definicji prawdy w tym sensie, iż ma ona nie tyle dotyczyć nieokreślonej rzeczywistości, ile dotyczyć konkretnego, a więc określonego zdarzenia. Nie jest to zatem powrót do sformułowania: *adaequatio rei et intellectus*, ponieważ oznacza ono zrównanie intelektu z peryferiami rzeczywistości. Właściwa, recentywistyczna formuła klasycznej definicji prawdy winna brzmieć: *veritas est conceptus actualiter rem adaequans*. Znaczy to, że prawda obejmuje dwa zachodzące na siebie (*adaequans*) zdarzenia i dotyczy zawsze aktualnego momentu rzeczywistości: *Ponendo adaequans tollit ut adaequatio*. Prawda to poczucia naszej terażniejszości, to wstrzeliwanie się w coś, co dzieje się tylko raz jeden i zawsze po raz pierwszy, *a recentiori*. Dał temu wyraz Thomas S. Eliot w wierszu pt. *Popielec*:

Skoro wiem, czas jest zawsze czasem,
A miejsce zawsze i jedynie miejscem,
A co się dzieje, to się dzieje tylko jeden raz
I tylko w jednym miejscu, cieszę się, jest tak, jak jest¹⁴.

¹³ J. Bańka: *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywizmie*. Katowice 1990, s. 206 i nast.

¹⁴ T.S. Eliot: *Poezje wybrane*. Warszawa 1985, s. 110.

W sformułowaniu tym poczucie terazowości ma jednak znaczenie szczególne: służy wyzwoleniu od reifikacji wyrazów „było” i „będzie”, która wpędza nas w memoriał oraz ideał egzystencjalny. Możemy mieć wątpliwości, czy jest to możliwe, i taką wątpliwość podziela Leszek Kołakowski: „Daremna wszakże zdaje się walka o doskonale zbawienie od »reifikacji«, daremna pogoń za ideałem samostanowienia totalnego. Filozofowie, którzy próbowali ów ideał zarysować (Stirner, Nietzsche), byli do tego zdolni dzięki przemilczeniu. Polega on bowiem na wyobrażeniu sytuacji stałej nieciągłości życia, rozpoczynającego się od narodzin w każdym przekroju własnego czasu i w każdym punkcie wychodzącego z zerowej pozycji. Akty moje nadawania sensu rzeczom i okolicznościom, akty tak zwanego ustanawiania wartości miałyby wyrastać z każdorazowej spontaniczności nieuwarunkowanej i każdorazowo wznosiłyby mnie ku pozycji Stwórcy, z nicości powołującego świat własny do życia odnowionego, niczym w teologii motokaleminów, co każe Bogu jak gdyby kosmos co chwila w nicłość strącać i z nicości wyłaniać, czas świata jest bowiem nieciągły i atomowo zbudowany”¹⁵. To dobry tekst, ale musi być rozumiany *à rebours*. Wszystko bowiem, co w tym tekście zostało podane w wątpliwość, jest właśnie moim *credo* filozoficznym — wyznaniem wiary filozofa recentywisty. Albo przyjmiemy punkt widzenia historyzmu i tym samym uczynimy prawdę siostrzycą konkretnych okoliczności; albo podejmiemy ideę recentywizmu, która oznacza pogląd, że nasz świat rodzi się każdorazowo od nowa (*a recentiori*) wraz z doświadczeniem, pomimo że już raz w jakimś sensie (gramatycznym) istniał. Podejmiemy w ten sposób ideę sensowną dzięki niesionemu przez nią kapitałowi egzystencjalnemu, który — rzutowany w przyszłość — uczyni ją proaktywną i dopiero w tym sensie atrakcyjną. Jak słusznie pisze B. Łagowski, referując poglądy Stanisława Brzozowskiego, „każdy przez człowieka moment, obliczony co do skutków czy też nie, jest elementem współtworzącym całość ludzkiej historii. Jesteśmy więc odpowiedzialni już przez to samo, że istniejemy”¹⁶. Stanowisko to, nazywane tu ciągle recentywizmem, wiąże się w sposób oczywisty z Parmenidejską wizją, dla której zasadniczym modusem czasowym jest modus terażniejszości: „Cokolwiek jest, jest i jest teraz!”. Linia wszystkich czasów przebiega przez historię realną „teraz”, wobec którego człowiek mierzy swe istnienie materialne. Modus terażniejszości podlega więc w obu ujęciach korelacji z modalno-

¹⁵ L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Paryż 1972, s. 27.

¹⁶ B. Łagowski: *Historia wychowania i odpowiedzialność osobowa*. „Studia Filozoficzne” 1971, nr 3.

ścią rzeczywistości, ponieważ — zgodnie z ideą parmenidianizmu — nazwiemy to, co było, terażniejszością w przeszłości, co jest terażniejszością i będzie terażniejsze w przyszłości, a więc to, co zakłada identyfikację „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego z kulturą „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego.

Etyka prostomyślności z punktu widzenia *a satori*

Napięcie między ciałem a ideałem

Uczeni zastanawiają się, dlaczego na globie są takie obszary, których ludność nie wytworzyła ani nauki, ani filozofii¹⁷. W odniesieniu do Indii jest akurat odwrotnie — to tam powstała historia, religia i filozofia. Dlatego tak skwapliwie my „Europejczycy”, porównujemy naszą myśl religijną i filozoficzną z myślą Wschodu. W chrześcijaństwie ideałem jest oczywiście święty, w buddyzmie jest nim *bodhisattwa*, który osiągnął nirwanę, wreszcie w koncepcji Masłowa — człowiek samorealizujący się (jego antytezą jest neurotyk). Nasuwa się pytanie, skąd wzięła się ta sprzeczność między ideałem egzystencjalnym herosów a kapitałem egzystencjalnym ludzi przeciętnych.

Terminologia ta osadzona jest na koncepcji wędrowki (*homo viator*) jako kategorii filozoficznej i czerpie inspiracje z Abrahama Masłowa teorii samorealizacji. Jeżeli przeznaczeniem (archetypem) człowieka jest wędrowka, to możemy podzielić ludzi na dwie grupy: pielęgnujących ideał egzystencjalny i w nim właśnie samorealizujących się jako wędrowcy oraz strzegących swego kapitału egzystencjalnego, a więc niesamorealizujących się. Również Henri Bergson wyróżnił moralność statyczną (ludzi niesamorealizujących się) oraz moralność dynamiczną (ludzi samorealizujących się). Píše on: „Z jednej strony, istnieje moralność statyczna, która jest faktem, w określonym czasie i w określonym społeczeństwie; jest utrwalona w obyczajach, ideałach, instytucjach; jej przymusowy charakter ostatecznie sprowadza się do wymagania życia wspólnego, wprowadzonego przez naturę. Z drugiej strony, istnieje moralność dynamiczna,

¹⁷ M. C o h e n: *The Human Civilization*. Oxford 2002, s. 125.

która porywem wiąże się z życiem w ogóle, twórcą natury, która z kolei wytworzyła wymóg społeczny”¹⁸.

Z jednej strony „ideały” to święci, ludzie wybitni, których Nietzsche określa także mianem Nadludzi, z drugiej — „robotnice mrówki”, którzy nie potrafią i nie chcą wykraczać poza ustalone granice zachowań społecznych. Interesuje ich bardziej to, co ludzkie, niż to, co boskie. Przedmiotem ich zainteresowań jest materia, a ta starzeje się w swych energetycznych pokładach. R. Rhodes powiedział: „Materia jest odpadem energetycznym, spowodowanym starzeniem się świata”¹⁹. Arystoteles, specjalista od rozumienia materii, doceniał jednak materię życia społecznego, twierdząc, że kto go nie docenia, „jest albo zwierzęciem, albo bogiem”²⁰.

Ludzie samorealizujący się dążą do poznania największej tajemnicy bytu — wędrówki, sami dla siebie są przewodnikiem, sędzią, żyją w samotności, wśród chmur, nastawieni na wyższą prostomyślność, czyli ideał egzystencjalny. Tylko niekiedy ludzie niesamorealizujący się zdolni są porzucić swą niższą prostomyślność, czyli kapitał egzystencjalny, by dokonać czynów nadzwyczajnych, mianowicie w tłumie. Gustave Le Bon tak to ujmuje: „Tłum, będąc zdolny do mordów, podpalenia i każdej innej zbrodni, równocześnie jest w stanie wyteńczyć swe siły dla dokonania czynów wzniosłych i bezinteresownych, o wiele wspanialszych od tych, na jakie może się zdobyć jednostka. [...] Zatem tłum albo ulega niskim instynktom, albo błyszczy czynami nadzwyczaj moralnymi”²¹.

Postawa wobec życia, jaką wykazuje człowiek samorealizujący się, jest więc tutaj ideałem egzystencjalnym, do którego w opozycji ustawiliśmy kapitał egzystencjalny człowieka niesamorealizującego się. Ludzie niesamorealizujący się realizują nie siebie, lecz kapitał materialny, ale nie dlatego, że są źli i będą potępieni (jak chcą radykalni asceci), albo dlatego, że są neurotyczni (jak chce Maslow), lecz dlatego, że to nie leży w ich naturze. Natura ludzka, choć jest jedna, objawia się nam pod postacią tych dwóch postaw — „idealistów” i „kapitalistów”. „Kapitaliści” partycypują w moralności „idealistów”, natomiast ci ostatni partycypują w świecie Absolutu dzięki wędrówce — ich partycypacja jest recentywistyczna.

¹⁸ H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ. Kraków 1993, s. 262.

¹⁹ R. Rhodes: *How Did Universe Born?* Vol. 1. Arizona 2003, s. 144.

²⁰ Arystoteles: *Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowskiej ekonomiki*. Tłum. L. Piotrowicz. Kraków 1964, A2 1252 b 27—1253 a 29, s. 8.

²¹ G. Le Bon: *Psychologia tłumu*. Tłum. B. Kaprocki. Warszawa 1986, s. 76—77.

W dwóch różnych światach

Filozofowie zawsze mieli wątpliwości co do kierunku partycypacji. Chodziło o to, czy zwykli ludzie powinni partycypować w moralności ludzi niezwykłych, czy też odwrotnie. Platon przyjął jedno — narzucające się samorzutnie — rozwiązanie, polegające na założeniu, iż świat ludzi niesamorealizujących się musi być urządzony zgodnie z zasadami i wzorcami ludzi samorealizujących się. W jego *Państwie* czytamy: „Albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie władcy nie złączą się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje — wpływ polityczny i umiłowanie mądrości — a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało, kochany Głaukonie, nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego. [...] Tak trudno jest dojrzeć, że na innej drodze nie znajdzie się szczęścia ani dla jednostki, ani dla państwa”²².

Przytaczając te uwagi Platona, trzeba jednak powiedzieć, co następuje: Platon pomija prawdę o istotowo różnym charakterze postaw ludzi samorealizujących się i niesamorealizujących się. Wszak jedni i drudzy żyją w dwóch różnych światach, w dużej mierze niezależnych od siebie, ci drudzy — bliżej ziemi, ci pierwsi — bliżej nieba. Gdyby było przeciwnie, nie trzeba by urządzać świata według wzniosłych pomysłów ludzi samorealizujących się, bo już dawno byłby on według nich urządzony. Etyka prostomyślności podpowiada nam, że w naturze ludzkiej od wieków ścierają się i zawsze ścierać się będą dążenia do miłości i nienawiści, do wojny i pokoju, do czynów wzniosłych i haniebnych. Ludzie niesamorealizujący się nigdy nie będą żyli według praw samorealizacji, dlatego należy ich akceptować takimi, jakimi są, i oceniać z perspektywy, kim są — a są ludźmi nienastrojonymi, jak by powiedział Martin Heidegger, na wędrowkę bytu. Gdyby życie człowieka miało się składać z samych rzeczy wielkich, człowiek — rzeczywisty człowiek — byłby jedynie konstrukcją złożoną z ukrytych wad i niskich pragnień²³. Ludzie przeciętni mają prawo do przeciętności i nigdy nie będą żyli na miarę i modłę ludzi

²² Platon: „*Państwo*” z dodaniem siedmiu ksiąg „*Praw*”. T. 1. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1994, V, 473, d—e, s. 290—291.

²³ Por. J. Bańka: *Rap metafizyczny czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców napisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwiesiów i obieżyświatów*. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył [...]. Katowice 1999, s. 161—163.

samorealizujących się; podporządkować jednych drugim — to pchać ich w ramy ustroju totalitarnego.

Życzliwe zdystansowanie

Innym wielkim błędem kojarzenia ideału egzystencjalnego z kapitałem egzystencjalnym jest pogląd, że moralność ludzi niesamorealizujących się stanowi zagrożenie moralności ludzi samorealizujących się. Teza ta zakłada *implicite*, że ludzie samorealizujący się są bardziej wartościowymi istotami niż ludzie niesamorealizujący się. W tym sensie Friedrich Nietzsche uważał, że moralność niewolników stanowi zagrożenie moralności panów. Oto co pisze na ten temat: „Gdzie lud je i pije, nawet gdzie uwielbia, tam cuchnąć zwykło. Nie należy bywać w świątyniach, jeśli chce się czystym oddychać powietrzem”²⁴.

To wzajemne przenikanie się moralności niewolników i moralności panów uwidacznia się, zdaniem Nietzschego, w odruchu resentymentu ze strony ludzi prezentujących moralność niewolników. Osoby ogarnięte resentymentem cechują takie odruchy uczuciowe, jak: mściwe uczucie i odruch zemsty, nienawiść, złośliwość, zazdrość czy szyderstwo. To właśnie odruch zemsty stanowi podstawowy punkt wyjścia resentymentu²⁵.

Czy Nietzsche ma rację, kiedy powiada, że w przypadku dominacji moralności niewolników dochodzi do zarażenia nią panów? Wszak osoby, które osiągnęły szczyty rozwoju moralnego, nie uważały nigdy, że osoby mniej od nich rozwinięte duchowo są dla nich jakimkolwiek zagrożeniem. *Bodhisattwa* jest uwrażliwiony na cierpienia innych i nie koncentruje się na obserwacji wad i ułomności ludzi nieoświeconych. Nietzsche daje upust swej pogardzie wobec moralności chrześcijańskiej, ponieważ uważa, że narodziła się w wyniku buntu niewolników: „Bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tym, że *ressentiment* samo się staje twórczym i płodzi wartości: *ressentiment* takich istot, których właściwa reakcja, reakcja czynu, jest wzbroniona i które wynagradzają ją sobie tylko zemstą w imaginacji”²⁶.

²⁴ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa 1990, s. 48.

²⁵ M. Scheller: *Resentiment a moralność*. Tłum. J. Garewicz. Warszawa 1977, s. 33—35.

²⁶ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Tłum. L. Staff. Warszawa 1904, s. 30.

Rozpatrując ów teoriopoznawczy szlak Nietzschego od buntu niewolników moralności do resentymentu, łatwo unaocznic jego fikcyjne znaczenie: nie było buntu niewolników w moralności, jako że zawsze panowała moralność ludzi przeciętnych, niesamorealizujących się. Ludzie wyższej prostomyślności, choć żyją w społeczeństwie, przestrzegają jego zasad, to jednak są jakby „poza nim”. Człowiek wyższej prostomyślności jest wędrowcem, samotnikiem, który ma własny zmysł orientacji w świecie. Dlatego Seneka stwierdza: „I gdybym zechciał wymienić kolejno wszystkie państwa, nie znajdę żadnego, które by odpowiadało mędrcom albo któremu odpowiadałby mędrzec”²⁷.

Ale człowiek wyższej prostomyślności z dystansem traktuje moralność ludzi przeciętnych. Nie czuje się źle pośród ludzi i nie doskwiera mu ich obłuda i zakłamanie. Gdyby tak było, sam zdałby się na własną obłudę i jeszcze znacznie większe zakłamanie.

Bliżej ziemi i bliżej nieba

Jest i taka możliwość, że ideał egzystencjalny ludzi samorealizujących się zostanie uznany za normę zdrowia psychicznego w odniesieniu do neurotyków, a więc ludzi niesamorealizujących się. Stanowisko takie zajmuje w psychologii Maslow, który pisze: „Jest coraz bardziej oczywiste, że badanie jednostek ułomnych, skarłowaciałych, niedojrzałych i niezdrowych może podejmować tylko ułomna psychologia i ułomna filozofia. Badanie ludzi samorealizujących się musi być podstawą dla bardziej uniwersalnej wiedzy psychologicznej”²⁸.

Właśnie to wyznacza tę jedyną w swym rodzaju funkcję, jaką pełni w odniesieniu do ludzi samorealizujących się ideał egzystencjalny, czyli realizujący kapitał egzystencjalny. Jest bowiem tak, że ludzie niesamorealizujący się żyją bliżej ziemi, w społeczeństwie, natomiast „idealiści” egzystencjalni — bliżej nieba, w samotności. Właśnie dlatego, że „kapitaliści” egzystencjalni jako grupa żadną miarą nie mogą wyzwolić siebie od powabów tego świata, nie zrównają się nigdy z „idealistami” egzystencjalnymi co do przyjętej przez nich normy zdrowia psychicznego. Podobnie Tadeusz Kotarbiński twierdzi, że ideałowi „opiekuna społecznego” — przyjętego w jego etyce — potrafi sprostać bardzo niewiele osób, do pozostałych zaś odnosi się zalece-

²⁷ L.A. Seneka: *Dialogi*. Tłum. L. Jachimowicz. Poznań 1996, s. 273.

²⁸ A. Maslow: *Motywacja i osobowość*. Przeł. P. Sawicka. Warszawa 1990, s. 250.

nie, aby nie postępowali haniebnie. Oto jego słowa: „Inaczej mówiąc, czy jest moralnym obowiązkiem starać się o to, by być człowiekiem jak najczcigodniejszym [...]. Sądzę, że nasze sumienie nie jest aż tak wymagające [...]. Żąda ono nie rekordów, lecz solidności. Wystarcza mu to, że się nie zasłużyło na hańbę”²⁹.

Dlatego każda próba pogłębienia etyki prostomyślności z konieczności prowadzi do odrzucenia błędu Masłowa, dowartościowuje bowiem każdego człowieka — bez względu na to, czy mamy do czynienia z osobą na wysokim, czy też niskim poziomie rozwoju moralnego. Tragiczna wizja jednostki ma swe źródło w tym, że musi ona rezygnować ze swej małości. Człowiek mały nie ma już prawa do swej małości, nieutalentowany — do swego beztalencia. Musi być wielki, a nie jest! Musi być odważny, a boi się! Musi być szlachetny ze wszech miar, a jest nędznikiem!

Rzecz w tym, by uchwycić istotę patologii małego człowieka i wychodząc od jego nietożsamości z sobą samym, pojąć tkwiące w nim, rozdwojone formy samorealizacji-niesamorealizacji jako wywiedzione z tej nietożsamości, jako jej chorobliwe wytwory. Tu wszakże powtarza się, na szczeblu psychologicznie wyższym, błąd przypadku Masłowa, kiedy człowiek przeciętny chce być lub wydaje mu się, że jest człowiekiem wielkim.

Doświadczenie *satori* w etyce prostomyślności

Zasada prostomyślności zawodzi dokładnie w tym momencie, w którym należałoby z niej wywieść pierwszą konkretną treść moralności człowieka samorealizującego się. Etyka prostomyślności w żaden sposób nie może się wymknąć takiej próbie. A przecież człowiek, który znajduje się na etapie moralności człowieka samorealizującego się, spostrzega rzeczywistość w bardziej wyrazistym, prostomyślnym doświadczeniu, które wykracza poza kategorie dobra i zła. Ma on świadomość własnej niewiedzy, toteż nie wulgaryzuje tajemnicy dobra i zła, którą jest Absolut. Chociaż Absolut wykracza poza kategorie dobra i zła, jednak śmiertelny człowiek nie potrafi się obejść bez tych kategorii w swym codziennym życiu. Człowiek wyższej prostomyślności przeżywa więc swoistą rozterkę: z jednej strony czerpie inspirację do dalszego życia z bezpośredniego kontaktu ze źródłem życia — momentem *recens*, w którym nie ma już ani dobra, ani zła; z dru-

²⁹ T. Kotarbiński: *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa 1976, s. 159.

giej strony rozumie potrzebę istnienia tych dwu kategorii w moralności społecznej. Właśnie ten fakt, że mistyk jest skoncentrowany na momencie *recens*, w którym nie ma już dobra i zła, szczególnie mocno podkreśla Leszek Kołakowski: „W konsekwencji mistyk nie zwraca uwagi na różne cnoty i uczucia, które uchodzą za niezbędne w doskonaleniu się chrześcijanina: zarówno takie, które wiążą się z przeszłością — żal, skrusza, świadomość winy — jak i takie, które dotyczą przyszłości, jak strach przed karą boską, skrupuły, nadzieja, zastanowienie nad zamierzonym czynem. Gdy mistyk rozkoszuje się obcowaniem z Bogiem, wszystkoobejmujące Teraz jest niezmacone upływem czasu. Krótko mówiąc — upadają, stają się pozbawione sensu, wszystkie kryteria, którym podlega nasze życie powszednie. Mistyk radykalny jest poza dobrem i złem, podobnie jak Bóg”³⁰.

Tym tłumaczy się owa obrona prostomyślności w momencie *recens*, w którym nie istnieje już ani dobro, ani zło. Bo ocena „dobre” lub „złe” jest związana ściśle tylko z konkretnym momentem *recens*, niesprowadzalnym do żadnego innego. Kiedy bowiem próbujemy ocenę moralną formułować w językach, to nie mówimy o tym, co jest dobre lub złe, lecz o tym, co było dobre lub złe — stajemy poza receptywnością (prostomyślnością) dobra i zła. Wszak każdy punkt *recens* jest pierworażny, świeży, a wobec tego nieskalany dobrem i złem: „Jogin uczy się zapominać o przeszłości i nie myśleć o dniu jutrzejszym. Żyje w wiecznej terażniejszości”³¹.

Tu zagadnienie prostomyślności czynu przechodzi w problem moralny. Choć w Absolutie, nirwanie nie ma podziału na dobro i zło, szczęście i nieszczęście, prawdę i fałsz, to jednak kategorie te nie pozostają poza naszym sumieniem. Człowiek nie potrafi się obejść w życiu bez pojęć dobra i zła. Dlatego, posługując się terminologią etyki prostomyślności, możemy powiedzieć, że *satori* sprowadza się tu do zniesienia dualizmu między zachowaniem prostomyślnym a zachowaniem nieprostomyślnym. Człowiek w pełni oświecony nie ocenia bezustannie innych ludzi i nie traci czasu na ciągle zastanawianie się, które zachowanie jest prostomyślne, a które nie. Ma on najlepsze wyczucie odnośnie do tego, jakie zachowanie jest pożądane z etycznego punktu widzenia, a jakie pozostaje z nim w sprzeczności. Po prostu: „Cała samsara i nirwana jako nierozdzielna całość są naszym umysłem”³².

³⁰ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...: o Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Tłum. T. Basznia i M. Panufnik. Kraków 1988, s. 76–77.

³¹ B.K.S. Iyengar: *Joga*. Tłum. S. Bubicz. Warszawa 1990, s. 19.

³² J. Goldstein: *Doświadczenie wglądu. ABC medytacji buddyjskiej*. Tłum. D. Dołęga. Warszawa 1994, s. 145.

Doświadczenie *satori* z punktu widzenia etyki prostomyślności jest doświadczeniem poczucia głębokiej jedności i wspólnoty ze wszystkimi ludźmi, człowiek bowiem, który rzeczywiście uniepamiętnił zło³³, nie potrafi już dostrzec złezłowieka, choćby bardzo tego pragnął. Jest ślepy na zło, a otwarty tylko na dobro — urzeczywistnia sobą ideał *homo euthyphronicus*. Dzięki tej postawie człowiek prostomyślny nie fałszuje sobie momentu *recens* swoimi egoistycznymi wyobrażeniami dobra i zła, lecz stara się w całej pełni uaktywnić swój zmysł moralny — zmysł prostomyślności. Tym różni się od Nadczłowieka F. Nietzschego: człowiek prostomyślny przyjmuje spojrzenie „ponad dobrem i złem” z pokory, Nadczłowiek zaś — z pychy. Człowiek prostomyślny jest recentywistą, bo uważa, że najbardziej pierwotny byt (*recens*) jest poza dobrem i złem.

Thymos litościwa i kłamstwo z potrzeby

To prawda, buddyjski święty (*bodhisattwa*) jest prostomyślny i pomaga innym w cierpieniu, ale sam ulega korozji tego uczucia. Analiza aksjologiczna prostomyślności ujawnia więc w rezultacie sytuację antynomii empatii, kiedy człowiek prostomyślny niesie cierpienie i pomoc innym, ale ono przysłańia mu jego własną wędrówkę, tak iż w końcu grozi mu wypalenie z litości i zaprzestanie podróży. W tym duchu pisał Nietzsche: „W czym leżą największe twe niebezpieczeństwa? — W litości?”³⁴.

Zaratustra nie znosi ludzi litościwych, oni bowiem kalają swe dusze; gniewa go zarówno to, że daje się żebrakom jałmużnę, jak i to, że im się jej nie daje. Naucza wszak: „Och, gdzież na świecie działy się większe szaleństwa niżli pośród litościwych? I cóż stworzyło więcej cierpienia na świecie nad szaleństwa litościwych? [...] Tak oto przemówił raz do mnie diabeł: »i Bóg ma swe piekło: jest nim miłość ludzi«. Zaś niedawno te słowa zasłyszałem: »Bóg nie żyje; litość nad człowiekiem przyprawiła Boga o śmierć«”³⁵.

Lecz konflikt jest tak ostry tylko bezpośrednio na samej powierzchni. W rzeczywistości litość nad człowiekiem zabiła w Nietzschem Boga, to znaczy zabiła naturalny, wrodzony każdemu człowie-

³³ Por. J. B a ń k a: *Ojciec nasz, któryś jest teraz. Idee czystej teraźniejszości i teraźniejszościowej filozofii*. T. 1: *Recentywizm kwantowy*. Katowice 2001, s. 304–305.

³⁴ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1991, s. 219.

³⁵ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. Berent. Warszawa 1990, s. 105.

kowi pęd do rozwoju, do nirwany. Jeśli Bóg wszechmogący nie lituje się nad ludźmi, to człowiek oświecony (święty i *bodhisattwa*) pograżył się sam w litości i o własnej nędzy zapomniał, a wskutek tego stał się jeszcze bardziej nędzny. Cóż tedy powiada Zaratustra Nietzschego? Oto jego słowa: „»Do mego ostatniego grzechu?« — wykrzyknął Zaratustra i śmiał się gniewnie z własnych słów: »cóż to zachowane mi zostało, jako grzech mój ostatni?«. I raz jeszcze pograżył się Zaratustra w sobie przysiadł ponownie na wielkim kamieniu i rozważał. Nagle skoczył na nogi, »Współczucie! Współczucie z człowiekiem wyższym!« — wykrzyknął i oblicze jego przeistoczyło się w spiz»³⁶.

Tak Nietzsche litował się nad wolnymi duchami i ta jego litość stała się zapewne również jednym z czynników jego głębokich cierpień duchowych — także obłędu, w który popadł. Paradoks polega na tym, że jeśli w imię tej pomocy odwrócimy się od bytu — wędrującego *recens* — to nawet nie będziemy w stanie skutecznie pomagać bliźnim. Pomagając im, będziemy jedynie maskować własną niemoc i niespełnienie w życiu.

Historia — manewr, który zaciera oczywistość dobra i zła

Wartości są realizowane nieustannie w działaniach, czynach itd., toteż ich istnienie jest nierozdzielnie związane z postrzeganiem świata *a recentiori*. *Bodhisattwa* i *homo euthyphronicus* — to dwa ideały egzystencjalne: możemy uznać, że osoby, które przystają swoim życiem do tych wzorców moralnych, osiągnęły etap rozwoju moralnego. Jeśli zatem *homo euthyphronicus* spostrzega świat *a recentiori*, to etyka prostomyślności jest etyką recentywistyczną. Dlatego właśnie tylko czyjeś postępowanie „teraz” jest lub nie jest prostomyślne. Jedynie w swoim aktualnym „teraz” czyn jest dla mnie i dla drugiego człowieka dobry lub oczywiście zły. Historia to często manewr, który zaciera oczywistość dobra i zła, ponieważ wnosi do nich stronnicze oceny³⁷. Jeżeli etyka ma być normatywna, to musi być spełniona „teraz”. W tym sensie również buddyzm zen dowartościowuje terażniejszość; osiągnąć bowiem *satori* — to znaczy właśnie żyć w pełni skoncentrowanym na momencie *recens*. T.N. Hanh pisze: „Umiemy poświęcić dziesięć lat dla dyplomu i starcza nam woli, by walczyć o posadę itp., natomiast trudno przychodzi zapamiętać, że żyjemy

³⁶ Ibidem, s. 406—407.

³⁷ J. Bańka: *Rap metafizyczny...*, s. 174.

w chwili bieżącej, jest to jedyna chwila, w której jesteśmy naprawdę żywi. Każdy nasz oddech i każdy nasz krok mogą być wypełnione spokojem, radością i pogodą, jednak aby to dostrzec, musimy być uważni i żyć rzeczywiście w chwili, w której się znajdujemy”³⁸.

Zaiste, spostrzeganie świata *a recentiori* to trudna sprawa, skoro obserwujemy odrzucenie przez etykę chrześcijańską perspektywy re-centywistycznej na rzecz szczęścia, które człowiek ma osiągnąć w życiu przyszłym. Pociesza, że właściwe rozumienie wieczności chwili cechuje mistyków. Przede wszystkim św. Teresę od Dzieciątka Jezus. Woła ona:

Me życie jest cieniem, me życie jest chwilka,
Co ciągle ucieka i ginie.
By kochać Cię, Panie, tę chwilę mam tylko,
Ten dzień dzisiejszy jedynie!...

O jutro się modlić nie jestem ja w stanie,
Choć nie wiem, jak życie popłynie;
Dziś strzeż mnie, dziś broń mnie, dziś tylko, o Panie,
Przez dzień ten dzisiejszy jedynie.

[...]

Ach, skończy się wkrótce to moje wygnanie,
Wiecznego blask załśni mi słońca,
I śpiewać będę na wieki, o Panie,
To „dzisiaj” bez kresu i końca³⁹.

W terażniejszości momentu *recens* mistycy osiągają stan prostomyślności umysłu, który oddaje harmonię sfery *thymos* (emocji) ze sferą *phronesis* (rozumu). Jest to akt odrzucenia dualizmu czasu przeszłego i przyszłego, a bez odrzucenia tego dualizmu człowiek nie jest w stanie zogniskować się na jednym punkcie. Człowiek oświecony to mistyk, który żyje tylko w terażniejszości; jest całkowicie skoncentrowany na chwili bieżącej — na *recens* bytu.

³⁸ T.N. Hanh: *Każdy krok niesie pokój. Zen w sztuce codziennego życia*. Tłum. T. Tarkowska. Warszawa 1991, s. 3—4.

³⁹ Św. Teresa od Dzieciątka Jezus: *Dzieje duszy*. Tłum. Siostry Karmelitanki Bose pod red. O. Filka. Kraków 2002, s. 386—387.

Józef Bańka

Two kinds of simple-minded ethics:
the practical *a recentiori*
and the existential *a satori*

S u m m a r y

The aim of the paper is to discuss two kinds of simple-minded ethics taken as intention of justified understanding of the world. This intention, which is not rooted even in science, is intuitively unfailing. Both kinds of ethics include specific keywords: *a recentiori* (derived from “now”) expresses the opinion according to which everything we recognize is recognized for the first time, whereas *a satori* (Sanskrit — “from awakening”) refers to mystical transformation of personality. The comparison between them is made on the ground provided by recentivism according to which description of certain phenomenon may be taken as justified in a real-time only. In both cases the migrating element (*recens*), which is aimed at self-perfection and nirvana, stands out. At the same time it is a common element for both kind of ethics.

Józef Bańka

Zwei Ethiken der Aufrichtigkeit:
praktische *a recentiori*
und existentielle *a satori*

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Thema des Artikels sind zwei auf die Aufrichtigkeit fußende Ethiken (*simple — minded ethics*), mit denen der Sinn für richtige Betrachtung des Lebens gemeint ist, der — sogar von wissenschaftlichen Voraussetzungen abgesehen — intuitiv sicher ist. Die beiden Ethiken enthalten zwei separate Schlüsselwörter: das Wort *a recentiori* (ab „jetzt“) drückt die Meinung aus, dass man alles zum ersten Mal, gerade erst erkennt. Das Wort *a satori* (sanskritisch: „ab dem Erwachen“) dagegen bedeutet eine mystische Umwandlung der Persönlichkeit. Die beiden Ethiken werden auf dem Gebiet des Rezentivismus (engl. *recentivity* — „Frische“), nach dem eine wahre Beschreibung des Geschehnisses nur im Präsens möglich sei, einander gegenübergestellt. In beiden Fällen unterscheidet man ein wanderndes, auf eine Selbstentfaltung oder auf ein Nirwana gerichtetes und für beide Ethiken gemeinsames Element (*recens*).